

# LA VIVACITÀ DEL RICORDO E LA VIVACITÀ DEL SENTIRE. UN'ANALISI DELLA SFERA DELLA "VITALITÀ" IN EDITH STEIN di Nicoletta Ghigi

SAGGI

## 1. Il significato di vivacità. Ripresentificazione e sensazione attuale

Ciò che nella sfera emotiva si ripresenta alla nostra memoria come qualcosa di passato e che, mediante processi associativi, "riaffiora" "in carne ed ossa" nella nostra mente è un ricordo. Un ricordo, in generale, è un "rivedere" qualcosa che è passato e un riprovare, a suo carico, sensazioni differenti relative al momento attuale. Tale "vivere riproduttivo" permette alla memoria di ripresentare e ripresentificare un vissuto passato, chiamato in causa da un vissuto presente, e "collegare" questi due vissuti in un unico flusso attuale. «I vissuti originari che scorrono contemporaneamente oppure uno dopo l'altro, scrive Stein, costituiscono un'unità. Per chiarire la presentazione dei vissuti possiamo servirci di tali unità associative solo nelle sfere riproduttive»<sup>1</sup>.

Il ricordo sorge come causazione interna determinata da un certo vissuto attuale che "provoca", per così dire, nella memoria il processo associativo del ricordo. Esistono in generale due forme di ricordo: quella che fa sì che un qualcosa torni alla nostra memoria perché richiamato da essa in una data esigenza contestuale, quando ad esempio è necessario far riferimento ad un'esperienza passata; e quella di un ricordo che viene sollecitato indipendentemente dalla memoria, in forma passiva rispetto ad essa, e che "si" richiama alla memoria indipendentemente dal flusso attuale di vissuti e dalla causazione della coscienza. Mentre nel primo caso la forma causativa del ricordo può dirsi "coscienziale", nel secondo caso si tratta di una forma particolare di causazione la quale offre una ripresentificazione "involontaria" del ricordo. Così, quando la facoltà del rivivere qualcosa che "riaffiora" alla coscienza, si dà spontaneamente senza che sia la coscienza a richiamarlo alla memoria, si può parlare di un "rivivere" produttivo in cui il ricordo sepolto e completamente svanito nella sfera coscienziale, si ripresenta invece in tutta la sua vivacità come "conservato" nella sfera materiale del ricordo, ovvero nella non consapevolezza della coscienza. Come tale, nella fase in cui non è ancora "ridestato" si può dire che un simile ricordo non ha una realtà e che quindi, in generale, non ha alcuna possibilità di potersi dire "reale". In modo analogo è possibile riferirsi paradigmaticamente ad un'allucinazione, ossia ad una derealizzazione che ha i caratteri di una visione, la quale apparentemente non ha alcun riferimento a ciò che ora sta accadendo, perché non è stata richiamata dalla memoria ma si è piuttosto spontaneamente presentata come estranea alla realtà attuale del vissuto. In tale senso la realtà di questo "ricordo" (non coscientemente vissuto come tale dalla coscienza se non nel momento successivo alla associazione in

cui viene riconosciuto come parte o frammento di un vissuto passato) è “irreale” poiché non risponde alle aspettative del contesto coscienziale in cui è spontaneamente emerso.

Il ricordo non ridestato ma “autoridestantesi” provoca dunque una “mutazione” della realtà poiché non è la coscienza egologica a richiamarlo direttamente alla memoria e quindi a compiere in esso il processo associativo che lo lega in un’unità agli altri vissuti come in un unico flusso. La sua realtà si manifesta piuttosto come una realtà “altra”, come una sovrarealtà che si immette non egologicamente nel flusso egologico.

Ora, tali forme di “ricordo” non reale restano, per così dire, *nella* mente di chi esperisce simili emozioni o visioni, con il carattere di esperienze extra reali o comunque non propriamente attinenti (reali) alla sfera attuale dei vissuti. La loro essenza è quasi esterna all’ego anche se essi (soprattutto nel caso del ricordo “inabissato” ma anche in quello dell’allucinazione come aggregazione di più elementi vissuti in maniera non logicamente consequenziale), sono immessi nella sfera coscienziale nell’unico flusso che unisce tutti i vissuti attuali. La loro non realtà, proprio perché egologicamente passiva (l’ego assume involontariamente tali ricordi) tuttavia non impedisce a tali ricordi di imporsi alla coscienza in tutta la loro forza: essa è così imponente da manifestare in tutta chiarezza la realtà *effettiva* di un sentire che si impone *internamente* alla mente<sup>2</sup>. In tale direzione, che cosa vuol dire avere l’impressione che tali sensazioni siano “di nuovo qua” e che esse ripresentino il ricordo non coscientemente ridestato sebbene vissuto, come qualcosa che senz’altro vive?

6      Tale tipo di realtà è una realtà *sui generis*, poiché nel ricordo vive senz’altro una sua realtà, ma *questa* realtà è del tutto differente dalla realtà “reale”, quella che noi viviamo nel momento presente. Tuttavia la forza del ricordo, così come la forza di un’impressione che si presenta spontaneamente alla nostra mente, dispone di fronte ai nostri occhi una realtà “viva”, quella della rappresentazione visiva, ma mentale del ricordo. «Tra i vissuti originari, spiega Stein, ve ne sono alcuni che emergono nel flusso come un *momento iniziale*, o come un dato di senso che si presenta, e altri il cui presentarsi è *motivato* dagli atti già dati»<sup>3</sup>. Ora, la spontaneità di questo “darsi” che esula dal nostro assenso nel caso di un improvviso ripresentarsi di un fatto vissuto precedentemente, sorge da un meccanico riprodursi di circostanze in cui si verifica una situazione analoga al fatto accaduto, e “autonomamente” genera nella sfera psichica questa “riproduzione” visiva del fatto accaduto.

Nel caso dell’allucinazione però le cose stanno diversamente. Non c’è una motivazione né un impulso né ancora un desiderio che spinge la mente a ripresentarsi qualcosa che non c’è e, soprattutto, che non c’è mai stato. Nel momento dell’allucinazione il fatto che prima non era mai stato visto risulta al centro della vita psichica come reale, esattamente quanto il ricordo di un fatto vissuto che spontaneamente, per quanto si è detto, si presenta alla mente. Il meccanismo che qui fa scaturire l’allucinazione dipende da impulsi “non egologici” che spontaneamente, in un senso ancora più profondo, operano nella vita psichica. Qui l’attività registrata dal soggetto che vive questa esperienza è soltanto il vivere l’esperienza “visiva”, ma, in ogni caso, a livello “creativo”, essa è li-

mitata al solo “subire” l’osservazione, come se vi fosse un materiale originario presupponente tale attività. «V’è sempre un campo di predatità, sosteneva a proposito Husserl, da cui emerge l’oggetto singolo e, per così dire, ci “stimola” alla percezione, all’osservazione percettiva. Diciamo: ciò che ci stimola alla percezione è già-dato nel nostro mondo circostante, a partire dal quale ci affetta»<sup>4</sup>.

La motivazione propria del ricordo, intesa come spinta causata da un insieme di circostanze che richiamano la mente del soggetto sperente ad una situazione passata e da questa forniscono il materiale per una “ripresentificazione” di un fatto *veramente* verificatosi, nell’allucinazione ha dei connotati completamente differenti. In questo caso, infatti, la motivazione è quella “spinta” inconscia che, sulla scorta di particolari eventi “dati” nel mondo circostante, non percepiti a livello coscienziale come rilevanti in tal senso, elabora questo materiale nel senso di una “falsa interpretazione della realtà” o come visione “di qualcosa che *in realtà* non c’è”. Tale senso della motivazione non chiama dunque in causa in alcun caso il soggetto nella sua attività ma lo “pretende” passivo, “subente”.

Si può allora parlare, in questo caso, sempre della motivazione a fondamento di una simile “realizzazione”? Inoltre, è possibile parlare di vivacità del “sentire” come di una percezione “effettiva” di fronte ad una simile rappresentazione “impulsiva” nel senso “non conscio”<sup>5</sup>?

## 2. La concezione steiniana del tendere e dell’impulso

7

«Chiaramente, scrive Stein, le tensioni non sono atti liberi, poiché nascono senza un intervento personale e non possono essere il risultato di un proposito»<sup>6</sup>.

L’analisi del proposito come risultato di un’azione che nasce a sua volta dalla scelta di raggiungere determinati obiettivi mediante consequenziali mezzi, mostra che il proposito è totalmente differente dalla tensione. Il tendere alla realizzazione di qualcosa è infatti un fatto generalmente causato da una motivazione “non egologica” o, come si diceva riguardo alla allucinazione, da una motivazione *sui generis*, o inconscia. «Il tendere, nel senso dell’impulso, può solo essere ridestato, continua Stein, ma non può essere voluto né compiuto liberamente; non è un’azione, piuttosto è qualcosa che mi capita»<sup>7</sup>.

Nel concetto di spontaneità rientra dunque anche quello di “non libertà”, ossia di non attività o, come esplicitavano le *Analyse zur passiven Synthesis* di Husserl, di passività intesa come sintesi che ha luogo contemporaneamente nella visione e nella percezione attive come qualcosa che “si va costruendo” in queste, indipendentemente dall’atto unificante della coscienza. «Una rappresentazione di sfondo, una rappresentazione con una direzione, spiega Husserl, colpisce l’io – e in ciò è implicito: una tendenza si dirige sull’io, che reagisce con il volgersi»<sup>8</sup>. Si tratta di qualcosa che “capita” e che trova il soggetto sperente assolutamente passivo. In questo senso il suo tendere impulsivo è un atto che non appartiene alla motivazione nel senso di “intenzionalità voliti-

va”, ma piuttosto ad una motivazione che non ha nella volontà la sua origine<sup>9</sup>. Si può dire allora che tale tendere sia, in un certo senso, motivato?

«Verifichiamo in primo luogo, spiega Stein, se esiste un *tendere immotivato*. La spinta al movimento che nasce da una vitalità traboccante e che si appaga in una corsa o in un salto o in una danza o in cose simili, la spinta all'azione che nasce da uno stato di eccitazione o di nervosismo, naturalmente inteso soltanto come stato consapevole, e sfocia in un precipitarsi verso impressioni e azioni sempre nuove, sono tutte cose determinate in modo puramente causale da stati che definiremo *impulsi*. La direzione che è loro connaturata non è assolutamente fondata su uno scopo concreto di cui si ha coscienza; essa si determina solo nel vissuto che ha un compimento reale oppure nel fatto di trovare un compimento possibile»<sup>10</sup>.

L'impulso ad agire nasce dunque da uno stimolo che non deriva precipuamente da un prefissarsi coscientemente determinati obiettivi, ovvero da un determinato vissuto che impone all'impulso una determinata direzione, bensì si forma piuttosto in un'attività che *precede* la presa di coscienza dell'impulso stesso. Essere consapevoli di un impulso equivale infatti alla presa di coscienza che qualcosa ci ha stimolato provocando in noi un'attenzione tale da farci agire di conseguenza in direzione di un tale stimolo.

L'attività che deriva da questo tendere proprio della stimolazione verso un determinato comportamento che, nel modo appena descritto, è definibile come “passiva” (nel senso di non egologicamente orientata), è puramente istintuale e, in senso forte, “non libera”. La motivazione che ci spinge ad agire ha dunque la sua origine non in un “libero fare” ma nella spinta propulsiva determinata dall'istinto. Ma se non vi è libertà in tale agire quale tipo di motivazione può avere la forza causativa in tale spinta? Ovvero: chi o che cosa è il motore di una simile motivazione?

«Per quanto riguarda l'impulso, scrive Stein, le cose stanno in modo diverso, non solo per come è vissuto, ma anche per quello che è, ovvero per il suo contenuto materiale; determinato dalla sfera vitale, esso ne emerge però totalmente. L'impulso è ciò in cui lo stato vitale si trasforma in maniera del tutto naturale; sorge da quello e non da qualcosa d'altro, che affluisce nel vivere in qualche altra maniera»<sup>11</sup>.

La motivazione istintuale ha una sua vitalità che nasce, per quanto si è detto, dalla sfera materiale. Qualcosa “si muove”, agisce sui nostri organi sensoriale, *causando* in noi una certa spinta. Tale spinta a sua volta deriva da un decorso di vissuti conseguenti ad una situazione attuale in cui il soggetto esperimento si trova a vivere. Si forma così un incontro tra il flusso di vissuti di una coscienza e lo stimolo esterno “che agisce” sugli organi sensoriali dando luogo alla spinta propulsiva dell'impulso. Prima che questo diventi un vero e proprio tendere verso un determinato obiettivo, tuttavia, l'impulso e, prima ancora, la stimolazione, già possiedono una forma di vitalità, ossia una vita pre-originaria, da cui si prende forma in maniera embrionale il “contenuto materiale” dell'impulso. La vitalità e il contenuto materiale dell'impulso rappresentano così quella forza causativa, *sui generis*, della motivazione pulsionale.

### 3. "Forza vitale sensibile" e "forza vitale spirituale"

Tuttavia la vitalità di un individuo ha diversi gradi che non sono riconducibili soltanto al tendere impulsivo (alla materialità di un atto) o alla volontà coscienziale (la scelta determinata a seguito di un certo volere). Piuttosto, spiega Stein, nella sfera vitale occorre distinguere «tra un grado *sensibile* e un grado *spirituale* e corrispondentemente tra una forza vitale sensibile e una spirituale, come radici diverse della psiche»<sup>12</sup>.

La forza vitale sensibile è quella che è animata dalla *physis*, vale a dire dalla corporeità spaziale contrassegnata da una temporalità, che assume su di sé gli influssi provenienti dalla natura materiale. Poiché provoca qualcosa nell'individuo, il contributo che la natura offre alla forza vitale sensibile è dato dal causare in essa l'impulso, il bisogno derivato dagli istinti. Ogni istinto è infatti prodotto da una forza sensibile che si associa ad un determinato evento naturale, esterno. Questo evento agisce, per così dire, sulla potenzialità materiale della sensibilità individuale, sulla ricettività corporea, dando luogo ad un determinato effetto. La causazione naturale, il provocare una reazione da parte di un determinato evento naturale, per tale ragione ha il suo punto di inizio nella natura materiale (nel fatto in sé), il suo terreno nella corporeità (il senziente e i suoi organi recettivi), il suo effetto nella causazione di impulsi e di mozioni (il tendere) nella sfera sensibile<sup>13</sup>. Da questa causazione diretta, istintuale, prende forma la forza vitale spirituale, che è appunto il risultato di un'azione da parte del mondo oggettivo sulla facoltà recettiva del soggetto esperente, e di questa sulla forza vitale sensibile.

Prima della mozione dell'impulso, è necessario considerare la causazione sensibile, ossia la forza o la potenzialità di ricevere dal mondo naturale il materiale, il contenuto degli istinti. La paura che deriva da un evento spaventoso che si presenta ai miei occhi "causa" in me una certa reazione. Il materiale empirico che viene fornito dal fatto in questione alla recettività ha una doppia natura: da un lato, esso rappresenta il contenuto di un atto (qualsiasi forma esso potrà prendere), da un altro lato, esso rappresenta la materia "inconscia" della vita spirituale attiva, ossia la "forza vitale" dello spirito.

Un fatto che accade e che va a sollecitare la sfera recettiva ha per questo una duplice causazione: quella immediata nella sfera sensibile, da cui si genera una mozione di varia natura, e quella mediata, per così dire, perché invisibile, nella sfera non immediatamente evidente dello spirito, come una mozione che viene elaborata a livello coscienziale, in base a determinate circostanze e in relazione ad un materiale che proviene dalla sfera impulsiva. Questa seconda forma di causazione è particolarmente importante per comprendere, da un lato, la formazione involontaria del ricordo e la "rimemorazione" inconscia, e, da un altro lato, la formazione strutturale dell'azione volontaria. Quest'ultima ha infatti bisogno della forza vitale sensibile per potersi strutturare come azione vera e propria. «Un atto volontario, attesta Stein, come ogni vissuto, richiede una determinata quantità di forza vitale per potersi realizzare, che è piuttosto elevata, poiché si tratta dell'attività più forte, dell'azione più intensa che un flusso vitale possa far scaturire da esso»<sup>14</sup>.

Il flusso vitale è dunque costituito da una mescolanza di elementi che derivano sia dalla sfera materiale e poi recettiva, che da quella emotiva e impulsiva. Dalla sfera materiale infatti provengono gli stimoli del mondo oggettivo, i quali passivamente vanno a costituire il contenuto potenziale (la forza vitale) da cui attinge la recettività. Dalla sfera emotiva, invece, provengono questi dati recettivamente elaborati (sentiti e percepiti, come tali) e avvertiti in relazione allo stato emozionale ed alle circostanze psichiche del soggetto esperente, i quali danno successivamente luogo ad un impulso o, meglio, alle “energie” che permettono l’effettuarsi di una data mozione. «Nell’ambito della sensibilità intesa nel suo senso più ampio –scrive Stein– [...] sono racchiusi non soltanto i puri dati della sensazione, ma anche tutti gli *atti* costituitisi su una materia sensibile, come le percezioni, i sentimenti e le volizioni»<sup>15</sup>.

A causa della preponderanza della forza vitale sensibile che ha la sua matrice nell’assumere materiale che deriva dal mondo esterno direttamente causativo nei confronti della recettività, vale a dire dell’azione volontaria (la forza vitale spirituale) che nasce dall’intreccio di questi elementi con la forza vitale sensibile (la potenzialità degli atti ricettivi), il soggetto esperente rivela una certa passività nei confronti della causazione motivazionale del proposito. Il suo agire è insomma determinato all’origine da una serie di elementi che “si formano” indipendentemente dal suo accordo spontaneo recettivo, vale a dire, dal primo gradino della consapevolezza psichica di un dato tendere pulsionale.

Il corpo inteso come “terreno” di un simile aggregarsi di elementi così differenti (passivi, emozionali, pulsionali, istintivi, e infine, volontari) rappresenta il luogo da cui devono prendere le mosse le analisi sulla causazione motivazionale e sull’atto volontario. Tuttavia tale ricerche dovranno tenere conto del fatto che il corpo come realtà senziente è innanzitutto il risultato di una forza vitale passiva che anima *essenzialmente* i suoi vissuti.

#### 4. La vitalità del corpo vivente come “organo di espressione”

Nei riguardi di questo terreno, del corpo, occorre distinguere nell’individuo, il corpo, la sua anima e lo spirito. «I termini di *corpo* e *anima* –scrive Stein– ricevono un diverso contenuto nei diversi campi del “vivente”. Stanno ad indicare diverse specie di *forme dell’essere reale*: a queste si deve aggiungere, come terza forma, lo *spirito (Geist)*»<sup>16</sup>. Riprende così la suddivisione di queste parti delineata da Conrad-Martius la quale ritiene che «l’essere corporeo è per essenza un’entità che possiede se stessa in una struttura per così dire “nata da sé”, cioè giunta ad un effettivo dispiegamento, chiusa e delimitata in sé, una forma in cui rappresenta e manifesta tranquillamente cioè che essa è... Il regno del corporeo è quello della *natura*... Il regno dello spirito è il mondo dell’ultraterreno; quello dell’anima il regno dell’infraterreno...»<sup>17</sup>.

Ora, questa suddivisione permette a Stein di conferire al corpo una fondamentale funzione, quella cioè di far sì che l’anima, forma essenziale insita in ogni essere vivente, e unità di un corpo materiale con la sua essenza, possa procedere alla apertura dell’essere vivente al mondo, come essere vivente do-

tato di uno spirito. La spiritualità di un corpo “significa” dunque la sua possibilità di esprimersi come anima, ovvero come corpo dotato di una forma essenziale che gli è propria, che gli inerisce come appartenente ad esso. Lo spirito quindi, non è soltanto quello infinito di Dio, bensì anche quello soggettivamente orientato (dotato di un corpo), verso gli altri, ovvero sospinto, per dirla in termini husserliani, da una intenzionalità<sup>18</sup>.

Determinare la sfera spirituale significa, per tali motivi, dover necessariamente retrocedere alle origini della sua costituzione, vale a dire alla corporeità come luogo da cui la motivazione, intesa come tendere che ha origine nella sfera impulsiva, prende forma. Il corpo proprio, come corpo vivente (*Leib*), rappresenta per questo la possibilità della forza vitale spirituale, perché è in esso che si genera la funzione espressiva. La capacità di «esprimere la vita interiore» corrisponde così ad un'esigenza del corpo proprio di “comunicare”, di “uscire” da sé per andare verso gli altri. E, oltre ad essere il luogo da cui si generano le possibilità del costituirsi della vita spirituale, il corpo ne è anche la manifestazione effettuale. «L'espressione, scrive Stein, o più chiaramente ancora quello che si deve esprimere è una determinata condizione esterna del corpo (“tratti” del viso, suono della voce e cose del genere) e particolari cambiamenti che essa mostra (mimica del viso ecc.). Quanto viene espresso è l'“interiorità” della persona (l'insieme degli stati attuali come gioia, tristezza, ecc. ed il suo “carattere”)<sup>19</sup>.

Il corpo proprio risulta essere dunque la fonte di espressione dello spirituale. Lo spirito, i sentimenti, le emozioni, gli stati d'animo, i bisogni inconsci, traggono la loro ragion d'essere dalla fusione di un corpo con una forma, dando luogo ad un'anima o, come spesso dice Stein, allo psichico, laddove «la psiche non va identificata con il flusso di coscienza né con il flusso continuo originario del vivere né con la totalità dei vissuti, con le unità fornite di un contenuto determinato e di una durata determinata, che si costituiscono in un flusso continuo». Piuttosto per psiche occorre intendere «una realtà del mondo, mentre la coscienza – colta in purezza – è libera e contrapposta a tutto quello che esiste – come ciò per la quale questo è qui»<sup>20</sup>.

L'anima o psiche, per tali ragioni, rappresenta l'essenzialità dell'umano, inteso come essere reale e dotato di un corpo (*Körper*) e di un corpo proprio (*Leib*). La sua realtà è evidente nello stesso vivere, nell'evolversi temporale, nel mondo. La sua coscienza, invece, non ha una realtà effettiva ma è la certificazione di esistenza che ogni individuo registra della realtà. La coscienza è lo sguardo libero che l'essere umano può compiere in virtù del suo essere un'anima. Tuttavia la realtà della psiche ha una sua peculiarità rispetto alle altre cose materiali, poiché essa è costituita di una realtà effettiva e di una spirituale che è formata dai vissuti, dalla coscienza di vivere, dagli impulsi e dalla pulsionalità inconscia e conscia del tendere.

I sentimenti, le sensazioni e il mero sentire, come avvertire proprio del corpo, sgorgano dal vissuto spirituale e lo formano nella sua essenza. La realtà dell'essere spirituale è per questo contrassegnata dalla peculiarità di un intenzionare che proviene dal corpo in relazione ad un ambiente e, allo stesso tempo, da una totalità di vissuti che fanno da sfondo. Ecco perché lo spirito può

peculiarmente essere definito come reale. Nel senso infatti che deriva dal suo formarsi nel mondo reale e nell'ambiente circostante alla psiche, oltre ad essere espresso dal corpo, lo spirito è una realtà del tutto concreta. La sua visibilità è possibile nei "segni" del corpo, della personalità, degli atti dell'io, che riflettono la vivacità e la vivezza dei vissuti che vi si sono formati e della vita spirituale che ne deriva.

«Questa dipendenza dei vissuti dagli influssi del corpo proprio, afferma Stein, è una caratteristica essenziale dello psichico. Tutto lo psichico è coscienza legata al corpo proprio e in questo ambito si differenziano i vissuti essenzialmente psichici (le sensazioni legate al corpo proprio ecc.) dai vissuti che presentano un carattere accidentalmente fisico, quali le "realizzazioni" della vita spirituale»<sup>21</sup>.

La realtà della vita spirituale è dunque evidente in questo fluire e, al contempo, nella vivacità del sentire espressa dal corpo vivente. Ogni essere vivente sospinto dal tendere e motivato interiormente da un'intenzionalità, "si muove" essenzialmente guidato dal suo essere corpo-anima e dal suo determinarsi come flusso e unità dei vissuti che gli appartengono. La sua psiche lo apre in tal modo alla possibilità di divenire spirito. È in virtù dell'essere un'unità sostanziale che ha il suo luogo d'origine nel corpo, che l'anima diviene possibilità espressiva dello spirito. La vita spirituale, la "vitalità" di ogni singolo individuo che si esprime attraverso il corpo, si può dire pertanto contrassegnata *dall'intenzionalità* verso le cose e verso gli altri, dall'*intelligibilità*, ossia dalla comprensione della realtà ambientale e della vitalità degli esseri umani a me simili, e dalla *personalità* come manifestazione dell'unità psicofisica che è l'essere umano<sup>22</sup>.

Allo stesso modo, il suo esprimere e il suo provare sentimenti gli deriva dalla sua realtà di essere psicofisico. «Nella percezione del corpo proprio viene scomposta l'unità da me vissuta tra vissuto ed espressione, l'espressione viene isolata come un fenomeno relativamente autonomo»<sup>23</sup>. E ciò significa che mediante il corpo è possibile esprimere diversi stati d'animo per diversi sentimenti comprensibili soltanto nel contesto in cui vengono espressi. «Io posso con lo stiramento delle labbra produrre qualcosa che assomiglia ad un sorriso, ma certamente non è un sorriso. Anche senza volerlo, si mostrano fenomeni di percezione uguali, come fenomeni d'espressione diversi»<sup>24</sup>. In realtà, quindi, il sentimento che nasce come espressione di un determinato stato d'animo in un determinato contesto, non è soltanto riconducibile al linguaggio che il corpo trasmette nelle sue modalità espressive, ma occorre una "penetrazione intuitiva" del sentimento altrui, possibile solo entropaticamente. Soltanto se io riconosco in me una possibile reazione ad un dato accadimento in un contesto come reazione eventuale anche nell'altro, posso comprendere il sentimento altrui e, quindi, l'espressione corporea altrui.

Lo stesso vale per le sensazioni che riguardano l'altro, vale a dire per il nostro "avvertire" un contenuto non espresso in una certa espressione corporea altrui. Anche in questo caso è necessaria una pre-cognizione dello stato d'animo personale in riferimento ad una determinata situazione a cui facciamo riferimento analogamente alla nostra esperienza. Il veicolo di tale sentore, come



per i sentimenti, è anche in questo caso il corpo. Sempre attraverso il corpo è possibile rintracciare l'origine della formazione di un dato sentimento, sia proprio che altrui, così come lo strutturasi di un ricordo o di una data fantasia (il ricordo fantastico o l'allucinazione). Ma in ogni caso l'*intelligibilità* dell'altro, passando per la corporeità e, dunque, per l'anima come unità psicofisica che è l'individuo, dovrà sempre rivolgersi ad un vissuto personale di tipo empatico. È cioè possibile comprendere l'altro soltanto attraverso la comprensione del proprio, se riconduciamo il nostro sentire, la vivacità del nostro avvertire percependo, al sentire dell'altro come sentore che proviene mediatamente dal corpo. E viceversa, comprendendo l'altro come mia sensazione di un corpo estraneo, comprendo me stesso come percepente ed empatizzando il corpo proprio stesso, mi traspongo in esso, guadagnando così «un'immagine nuova del mondo spaziale e un nuovo punto zero d'orientamento»<sup>25</sup>.

In tal modo risulta evidente che il "punto zero" da cui le indagini sulla comprensibilità della sensazione come della vivacità spirituale devono partire, è senz'altro il corpo proprio e il corpo proprio altrui. Soltanto comprendendo, ossia "afferrando" questa dimensione, si rende possibile il disvelamento della sfera della sensibilità e del ricordo come elementi essenziali della vita di ogni essere umano<sup>26</sup>.

<sup>1</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. a c. di A.M. Pezzella, Presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1996<sup>2</sup>, p. 133.

<sup>2</sup> In riferimento al rapporto tra l'immagine fantastica che ci deriva dalla sensazione di un ricordo e la temporalità in cui avviene tale processo, Husserl scriveva che «la sensazione è ciò che noi consideriamo come la coscienza originaria del tempo; in essa si costituisce l'unità immanente colore, o suono, l'unità immanente desiderio, piacere ecc. [...] è coscienza presentativa di tempo [...]. Abbiamo così, come modi essenziali della coscienza del tempo: 1. "Sensazione" come presentazione e, essenzialmente intrecciate con quella ma anche diventate indipendenti, ritenzione e protezione (la sfera originaria in senso lato); 2. la presentificazione tetica (ricordo), co-presentazione tetica e ri-presentificazione tetica (aspettazione); 3. la presentificazione di fantasia come mera fantasia, nella quale gli stessi modi compaiono tutti quanti in una coscienza di fantasia» (E. HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 131-132).

<sup>3</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 132.

<sup>4</sup> E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica redatte ed editate da Ludwig Landgrabe*, a cura di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano 1995, p. 65.

<sup>5</sup> Wundt parla a proposito di un sentimento *passivo* che si troverebbe alla base di ogni processo associativo (cfr. W. WUNDT, *Gründzüge der physiologischen Psychologie*, vol. III, Engelmann, Leipzig, 1902<sup>5</sup>, p. 564).

<sup>6</sup> E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, cit., p. 93.

<sup>7</sup> Ivi.

<sup>8</sup> E. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi passiva*, tr. it., a c. di V. Costa, Guerini, Milano 1993, p. 130. Altrove Husserl parla anche di una forma di intenzionalità che ha sede e origine nella sfera della passività come sfera propriamente "non-egologica". Questa forma di intenzionalità è detta, per ta-

li ragioni, "intenzionalità impulsiva" (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, in *Husserliana* XV, p. 596).

<sup>9</sup> Con questa forma di attività, spiega Stein «non si intende un libero fare, bensì un emergere-da-sé, come va considerato anche l'essere-messo-in-movimento» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 97).

<sup>10</sup> Ivi.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>12</sup> Ivi, p. 112.

<sup>13</sup> La recettività verso il mondo oggettivo, scrive Stein, è ciò da cui «viene reso possibile l'afflusso di impulsi» (Ibidem, p. 113).

<sup>14</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 130.

<sup>16</sup> E. STEIN, *Essere infinito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it., a c. di L. Vigone, Presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1988, p. 279. È questa la celebre distinzione tra l'io e il sé come tra corporeità psico-fisica e anima spirituale che Stein, sottolinea Ales Bello, riprende da Tommaso. «Il sé è, a suo avviso, da identificarsi con le capacità corporee e psichiche dell'essere umano che non sono date, ma debbono essere formate. È proprio l'attività spirituale che deve intervenire nel processo di formazione e quindi l'io in quanto persona spirituale e libera. Ed è qui che si possono utilizzare i concetti di materia e forma proposti da san Tommaso» (*Edith Stein – L'essere umano: corpo psiche spirito*, in *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2003, p. 134).

<sup>17</sup> H. CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, in «Jahrbuch für Philosophische und phänomenologische Forschung», Halle 1923, pp. 251-252.

<sup>18</sup> A tal proposito, riprendendo le tematiche steiniane di *Essere finito, essere eterno*, Ales Bello nota che per Stein il corpo dell'individuo «è un *corpo materiale*; però non solo questo, giacché è nello stesso tempo, anche un *organismo* che prende forma e agisce nell'intimo; e ancora: l'uomo non è solo organismo, ma un *essere vivente animato*, che in modo particolare – percettivamente – è aperto a sé e al mondo che lo circonda, e finalmente un essere *spirituale*, che è aperto conoscitivamente a se stesso e al resto, e più liberamente plasmare sé e il resto e, in quanto tale...è "persona"» (*Persona e Stato in Edith Stein*, in M. ANGELELLI (a cura di), *Edith Stein. Una vita per la verità*, Edizioni OCD, Roma 2005, p. 80).

<sup>19</sup> E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, tr. it., a c. di A.M. Pezzella, Presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1998, p. 169.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 171.

<sup>21</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, tr. it., a c. di E. Costantini, Presentazione di P. Valori, Roma 1985, p. 137.

<sup>22</sup> E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, tr. it. a c. di A. Caputo, Presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2003, pp. 147-148.

<sup>23</sup> E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 143.

<sup>24</sup> Ivi.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>26</sup> Ivi.